

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

М.В. МАСЛОВСКИЙ

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА МНОЖЕСТВЕННЫХ МОДЕРНОВ В БРАЗИЛИИ И РОССИИ¹

Аннотация. Статья посвящена сравнительно-историческому анализу модернизационной динамики бразильского и российского обществ с точки зрения концепции множественных модернов. Характеризуются исследование латиноамериканской версии модерна в трудах Ш. Эйзенштадта и развитие его теоретического подхода в работах современных социологов. Выделены особенности процесса модернизации в Бразилии, в том числе влияние на данный процесс ориентации на внешние центры либерального модерна. Прослеживается распространение идеологий и социальных институтов модерна в бразильском обществе. В частности, показана роль социокультурных факторов в демократическом транзите Бразилии. На основе социологической концепции Й. Арнасона рассмотрены основные источники модернизационной динамики российского общества. Подчеркивается значение осуществленного Арнасоном анализа межцивилизационного взаимодействия и «имперской модернизации» для понимания трансформационных процессов в России. Обсуждаются основные характеристики советской модели модерна в работах Арнасона, включая цивилизационные и имперские черты данной модели. Отмечается, что сравнительный анализ сложившихся в Бразилии и России форм модерна должен учитывать влияние религиозных традиций и институтов на социально-политические процессы, различие модернизационных траекторий двух стран, различную продолжительность и интенсивность имперского опыта, а также степень открытости каждого из рассматриваемых обществ по отношению к западному либеральному модерну. Важнейшим

Масловский Михаил Валентинович — доктор социологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, сектор истории российской социологии, Социологический институт РАН.

Адрес: 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14.

Телефон: +7 921 865-95-70. **Электронная почта:** maslovski@mail.ru

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 15-03-00805 «Формирование и изменение цивилизационного порядка в современном российском обществе».

отличием сегодняшнего российского общества от латиноамериканских обществ выступает историческое наследие советского периода.

Ключевые слова: Ш. Эйзенштадт; Й. Арнасон; Бразилия; Россия; цивилизация; модерн; социальные трансформации.

Для цитирования: Масловский М.В. Социокультурная динамика множественных модернов в Бразилии и России // Социологический журнал. 2016. Том 22. № 4. С. 8–24. DOI: 10.19181/socjour.2016.22.4.4805

В отечественной научной литературе нередко обсуждались параллели между социальными процессами в странах Латинской Америки и постсоветской России. К сравнительному анализу этих обществ обращались главным образом представители географических наук, экономисты, политологи и в значительно меньшей степени — социологи. Основное внимание исследователей, как правило, было сосредоточено на изучении социально-экономических и политических изменений. Отмечалось, в частности, что Россию объединяла с латиноамериканским регионом «государственно-центричная» матрица развития, хотя в последние десятилетия многие латиноамериканские страны успешно преодолевали наследие данной матрицы, чего нельзя сказать о России [6, с. 22]. Наряду с этим предпринимались попытки сравнительного цивилизационного анализа России и Латинской Америки, которые рассматривались как особые «пограничные» цивилизации [14]. Но в ходе такого анализа не были в полной мере задействованы теоретические ресурсы современной сравнительно-исторической социологии. Тем не менее обращение к идеям представителей концепции множественных модернов, сложившейся в исторической социологии, должно позволить по-новому взглянуть на сходства и различия в модернизационной динамике Латинской Америки и России.

Латинская Америка в контексте множественных модернов

Теоретические основы анализа латиноамериканских обществ с позиций концепции множественных модернов были заложены в работах Ш. Эйзенштадта. В целом этот социолог характеризует модерн как определенный культурный проект, реализация которого осуществлялась, прежде всего, в политической сфере. В связи с этим Эйзенштадт уделяет значительное внимание воздействию революций Нового времени на формирование общества модерна [15]. Распространение модерна на американский континент сопровождалось не просто установлением местных вариантов его европейской модели, но формированием принципиально новых институциональных и идеологических паттернов. По мнению Эйзенштадта, становление особых версий модерна на американском континенте означало, что в более широких рамках западной цивилизации возникло несколько культурных программ и институциональных форм модерна.

В то же время Эйзенштадт подчеркивает различия между двумя американскими версиями модерна — Соединенными Штатами, с одной

стороны, и Латинской Америкой — с другой. С точки зрения израильского социолога, социокультурные основания этих двух разновидностей модерна были заложены, соответственно, протестантизмом и католической Контрреформацией. Если протестантизм благоприятствовал распространению идей эгалитаризма, то Контрреформация способствовала сохранению существующих иерархических структур и монополии католической церкви на распоряжение «средствами спасения». При этом в латиноамериканских обществах акцент на иерархическом принципе был даже более выражен, чем в европейских католических странах. Важнейшей социально-политической трансформацией в Латинской Америке стала «кристаллизация патримониального государства» [24, р. 50].

Согласно Эйзенштадту, в «двух Америках» сложились различные дискурсы о модерне, связанные с культурным самопониманием соответствующих обществ. Вместе с тем особенностью американских обществ являлась ориентация на европейские культурные центры. «Столкновение с “Западом” не означало для американских поселенцев, в отличие от азиатских, африканских и даже восточноевропейских обществ, конфронтации с чуждой культурой, насаждаемой извне, но предполагало скорее рефлексивное приобщение к собственным истокам» [24, р. 44]. Данный тезис, по-видимому, раскрывает ключевое различие между американскими и иными неевропейскими версиями модерна. Эйзенштадт указывает на отличия Соединенных Штатов, где преобладало представление о собственном обществе как самодостаточном центре модерна, от Латинской Америки, где сохранялась ориентация на внешние центры. В качестве образцов для латиноамериканских стран выступали прежде всего государства, где происходили революции либо войны за независимость: Великобритания, Франция, Соединенные Штаты [21, р. 3]. В то же время в латиноамериканских обществах беспокойство о том, действительно ли они являлись современными, сочеталось с «амбивалентным отношением» к этим внешним центрам и с «поисками альтернативных модернов» [24, р. 58].

Однако следует отметить, что осуществленное Эйзенштадтом противопоставление США и Латинской Америки как специфических форм модерна расценивается рядом исследователей как недостаточное. В связи с этим Джереми Смит выделяет «четыре Америки» [31]. Как мы знаем из работ Н. Зубаревич, существует «четыре России» [8]. Но оказывается, что Америк также не менее четырех, хотя в данном случае речь идет обо всем американском континенте и используются иные основания для его дифференциации. Согласно Смицу, необходимо проводить различие между США, Канадой, Латинской Америкой и островными странами Карибского бассейна. Кроме того, Смит допускает выделение в качестве особого региона южных штатов США. В рамках концепции множественных модернов такую возможность обсуждал также В. Кнебль [25]. Наконец, Смит указывает на отличия исторического опыта Бразилии

от опыта испаноязычных стран Латинской Америки [31, р. 131]. В целом можно, по-видимому, говорить об определенной своеобразии бразильской версии модерна в рамках латиноамериканского паттерна.

Пример Бразилии оказался в фокусе внимания одного из ведущих теоретиков модерна П. Вагнера, в работах которого модерн рассматривается как «опыт и интерпретация» [35]. Согласно Вагнеру, возникшую в XIX столетии версию либерального модерна в первой половине XX веке сменила система «организованного модерна», которая просуществовала до своего кризиса, начавшегося в 1970-е годы. В дальнейшем ей на смену пришла «расширенная» версия либерального модерна. При этом Вагнер обращается главным образом к исследованию стран Западной Европы и Северной Америки, а с недавнего времени также и Латинской Америки [34].

Вагнер подверг критике некоторые положения цивилизационного анализа в исторической социологии. По его мнению, данный подход преувеличивает степень преемственности в развитии различных обществ и не уделяет должного внимания процессам социальных изменений в сегодняшнем мире. Признавая определенные преимущества цивилизационного анализа применительно к странам Южной и Восточной Азии, Вагнер сомневается в плодотворности его использования для изучения «обществ переселенцев», в том числе Бразилии. В противовес понятию цивилизации этот социолог использует понятие «социетального самопонимания». Как подчеркивает Вагнер, такого рода самопонимание не оставалось стабильным на протяжении веков, но претерпевало значительные трансформации, в особенности в условиях модерна [34, р. 95]. При этом «новые общества», в том числе латиноамериканские, сформировали собственные способы обращения с проблематикой модерна.

Стремясь объяснить недостаточный интерес в современной социальной теории и исторической социологии к «новым обществам», за исключением Соединенных Штатов, Вагнер отмечает, что эти общества характеризовались явным преобладанием европейских переселенцев и не могли рассматриваться с позиций постколониальных исследований, сфокусированных на Южной Азии. В то же время страны Латинской Америки изучались с позиций теории модернизации. Но хотя эти страны выглядели в достаточной степени «западными», чтобы породить «девелопменталистские ожидания», такие ожидания в основном не оправдались. В противовес теории модернизации выдвигались неомарксистские подходы, которые не предлагали нового взгляда на проблему модерна. Но, как полагает Вагнер, именно такого рода «двусмысленное» положение латиноамериканских обществ позволяет рассчитывать на разработку инновационных теоретических подходов на основе их изучения [34, р. 99]. Однако следует отметить, что Вагнер не предлагает подробного анализа бразильского общества с позиций своей концепции, но лишь намечает общие контуры такого анализа, сопоставляя траектории модерна, сложившиеся в Бразилии и Южной Африке.

Модернизационная динамика бразильского общества

С позиций концепции множественных модернов к примеру Бразилии обращается Дж. Деланти. Для этого социолога характерно стремление интегрировать теоретические положения данной концепции в изучение межкультурных и межконфессиональных взаимоотношений в современных обществах [22]. Такой анализ развивает идеи Б. Нельсона, который исследовал межцивилизационные взаимодействия домодерновых эпох и периода раннего модерна [29]. Концепция межцивилизационного взаимодействия выделяет способность различных цивилизаций к взаимному обучению и заимствованию тех или иных культурных черт. Как указывает Й. Арнасон, характеризуя подход Нельсона: «...некоторые взаимодействия ведут к односторонней ассимиляции, другие способствуют инновациям, которые могут воздействовать на центральные структуры сознания, но сравнительные исследования должны учитывать также и взаимодействия, указывающие на удаленность и диссонанс между расходящимися культурными мирами» [19, р. 46].

Опираясь на концепцию Нельсона, Деланти обсуждает возможные последствия взаимодействия различных культур. С точки зрения Деланти, наиболее оптимальным сценарием такого взаимодействия в современном мире выступает «единство в многообразии». В данном случае устанавливается «...рефлексивная взаимосвязь культур, посредством которой культуры изменяются в ходе взаимообмена. Разнообразие не уничтожается в результате смешения, но и не приводит к поляризации. При сохранении разнообразия существует и определенная степень единства различных элементов, но без доминирования какой-то одной культуры» [22, р. 651]. На взгляд Деланти, именно такой результат взаимодействия культур создает наилучшие предпосылки для космополитической демократии. Примером «единства в многообразии» выступают для него современная Индия и Европейский Союз, но Бразилию в данном контексте Деланти не упоминает.

В другой работе Дж. Деланти и А. Мота рассматривают бразильское общество в рамках модифицированной версии концепции множественных модернов. Признавая основополагающее значение анализа американских версий модерна в работах Эйзенштадта, эти исследователи считают необходимым дополнить и модифицировать предложенный им подход. При этом они опираются на идеи Й. Арнасона, который подчеркивал значение межцивилизационного взаимодействия в формировании различных версий модерна. Согласно Деланти и Мота, анализ такого рода взаимодействия является единственно возможным для понимания бразильского общества [23, р. 44]. Кроме того, эти социологи используют элементы концепции множественных модернов П. Вагнера. Наконец, они ссылаются на обсуждение проблематики космополитизма в работах самого Деланти.

Как подчеркивают Деланти и Мота, едва ли возможно характеризовать американские общества как образующие единую цивилизацию

в силу различий между Севером и Югом, а также и между отдельными частями Латинской Америки. В частности, в Бразилии процесс колонизации протекал иначе, чем в испанских колониях. Характерно, что с провозглашением независимости в 1822 г. была основана Бразильская империя, которую возглавил представитель правившей в Португалии династии, чего не было ни в одной из бывших испанских колоний. Согласно Деланти и Мота, тот парадокс, что бразильское государство осталось практически неизменным в период крушения испанской колониальной империи в Латинской Америке и образования новых государств на ее территории, свидетельствует о недостаточном развитии национальной идентичности в колониальной Бразилии [23, р. 48].

На протяжении XIX столетия в Бразилии сохранялось противостояние «домодернового колониального общества» и модернистских элементов, которые постепенно становились преобладающими. Сложилось своеобразное сочетание экономики, основанной на рабском труде (Бразилия стала последней страной западного полушария, где было отменено рабство в 1888 г.), и распространения идеологии либерализма, противостоявшей патримониальному государству. При этом официальной неотомистской доктрине бросали вызов сторонники позитивизма, либерализма и республиканских идей. Важным элементом становления публичной сферы во второй половине XIX века считается аболиционистское движение. В конечном итоге эти разнообразие ориентации характеризуют «...не цивилизацию как таковую, но форму модерна, образуемую конфликтующими и постоянно изменяющимися ценностями. Характер бразильского государства — его размеры, удаленность от Европы, низкая плотность населения, отсутствие явно выраженного классового конфликта в результате сохранения докапиталистического уклада, основанного на рабском труде, — все это позволяло элитам селективно принимать идеи и влияние извне» [23, р. 49].

После провозглашения республики в 1889 г. наблюдалось дальнейшее усиление черт модерна в сфере политики и культуры. Ярким примером «трансформации европейской идеи» стало принятие принципов позитивизма. «Культ позитивизма, который обладал в Бразилии особенностями, отличавшими ее от Франции, может рассматриваться как кристаллизация способа понимания модерна в обществе, национальная идентичность которого была сформирована сравнительно поздно как проект, направляемый государством» [23, р. 49]. Позитивизм указывал путь к модернистской «республике прогресса», основанной, тем не менее, на «авторитарном правлении самоназначенной элиты» [23, р. 49]. Как утверждают Деланти и Мота, едва ли найдется другой пример страны, за исключением СССР, которая, подобно Бразилии, включила бы в свою национальную идентичность модернистскую приверженность рациональному планированию. Упоминание СССР весьма показательно в данном контексте, но вопрос о пределах такой аналогии требует отдельного обсуждения.

В целом, как полагают Деланти и Мота, бразильский проект модерна и его осуществление не могут быть в полной мере объяснены с позиций цивилизационной теории Эйзенштадта, поскольку формирование общества модерна в этой стране было во многом обусловлено трансформационными процессами более позднего происхождения, опиравшимися на иные источники. С такой точки зрения ключевое значение имела не столько изначальная культурная программа определенной цивилизации, сколько процессы межкультурного взаимодействия и обусловленные им проекты политических элит. Вместе с тем Деланти и Мота склонны соглашаться с Эйзенштадтом в вопросе о роли католической церкви в длительном сохранении иерархического социального порядка. В новейшей истории Бразилии сложно найти примеры направляемой католической церковью политической мобилизации до 1980-х гг., когда церковь стала все более активно выступать против военной диктатуры [23, р. 51].

Влияние католической церкви на демократизацию бразильского общества может быть рассмотрено сквозь призму социологии религии Х. Казановы, который в ряде своих публикаций ориентируется на концепцию множественных модернов, главным образом на подход Эйзенштадта. Как указывает Казанова, в течение длительного времени католицизм расценивался как образец «антимодернистской фундаменталистской религии» [20, р. 260]. С эпохи Просвещения католическая церковь служила основным объектом критики со стороны последователей либеральных идей. Так, в Соединенных Штатах антикатолические настроения в той или иной степени проявлялись с 1830-х по 1960-е гг. Считалось, что католицизм выступал препятствием на пути модернизации и демократизации.

При этом в ходе «третьей волны» демократизации с середины 1970-х гг. две трети из примерно тридцати стран, осуществивших успешный демократический транзит, были католическими. В работах отечественных исследователей также отмечалось, что католическая церковь сыграла важнейшую роль в формировании новых ассоциаций гражданского общества в странах Латинской Америки [6, с. 14]. Как подчеркивает Казанова, католические группы повлияли на демократические преобразования даже в таких странах, как ЮАР и Южная Корея, где последователи данной религии составляли незначительное меньшинство. Подобное развитие событий во многом было следствием политики «аджорнаменто» (обновления католической церкви и ее адаптации к реалиям современного мира), сформулированной на II Ватиканском соборе 1962–1965 гг. В конечном итоге «сакрализация современного дискурса прав человека со стороны церкви явилась важнейшим фактором мобилизации ресурсов католицизма для перехода к демократии» [20, р. 262]. Это в полной мере проявилось и в ходе демократизации в Бразилии в 1980-е гг.

По мнению Казановы, концепция множественных модернов обладает наилучшими возможностями для объяснения происходящего в настоящее время изменения роли мировых религий. Это теоретиче-

ское направление отвергает как представление о радикальном разрыве модерна с любыми традициями, так и идею преемственности в развитии определенной цивилизации в период модерна. «Модель аджорнаменто, возможно, является наиболее адекватным образцом динамичных взаимных отношений между традицией и модерном. Традиции вынуждены откликаться и приспосабливаться к условиям модерна, но в процессе своего переформулирования они также способствуют становлению особых форм модерна» [20, р. 264]. Тем не менее следует учитывать, что религиозные традиции, на анализе которых сосредотачивается Казанова, выступают лишь одним из факторов множественности модернов. Действие ряда других факторов проявилось в том числе и в российской истории.

Анализ российской модернизации в работах Й. Арнасона

Среди ведущих представителей концепции множественных модернов наибольшее внимание модернизационным процессам, происходившим в российском обществе, уделил Й. Арнасон. Хотя Эйзенштадт обращался к примеру России, в частности в своем сравнительном анализе революций [15], он не посвятил отдельного исследования российской истории. Что же касается Арнасона, он осуществил подробный анализ российского общества, прежде всего советского периода, в работе «Несбывшееся будущее: происхождение и судьбы советской модели» [17]. Хотя к моменту публикации этой работы цивилизационный подход Арнасона еще не окончательно сформировался [33, р. 30], впоследствии этот социолог неоднократно возвращался к проблематике коммунистического модерна. Так, он рассмотрел распространение советской модели как форму глобализации [3]. Концепция Арнасона обладает рядом преимуществ перед другими подходами к анализу обществ советского типа с позиций исторической социологии [10].

По сравнению с Эйзенштадтом Арнасон в большей степени выделяет значение межцивилизационного взаимодействия (intercivilizational encounters). Взаимоотношения Запада с другими цивилизациями могут рассматриваться как «взаимодействие местных традиций (часто с их собственными предвосхищениями модерна), западных традиций (со свойственной им проблематикой), динамики и различных видений трансформации модерна, а также форм контр-модерна (в том числе тоталитарных), которые выросли из западных субкультур» [19, р. 46]. Согласно Арнасону, на эволюцию российского общества повлияло сочетание всех перечисленных факторов. Он отмечает, что особенности российской традиции, которая «сочетала периферийное положение в западном мире с некоторыми чертами особой цивилизации» способствовали формированию установки, соединявшей «отрицание западного модерна с претензиями на то, чтобы превзойти его» [17, р. 18].

Арнасон обсуждает проблему воздействия византийского политического и культурного наследия на эволюцию российского государства. Как считает социолог, влияние византийской традиции на российскую исто-

рию часто преувеличивалось, что нашло отражение в тезисе А. Тойнби о византийских истоках тоталитарного государства. Однако Арнасон отвергает миф о непрерывной и фундаментальной преемственности между Византией и Россией на уровне культурных паттернов [16, р. 57]. По его мнению, рецепция Московским государством византийского наследия была «выборочной и незавершенной» (selective and inconclusive), что явилось результатом «взаимодействия имперского и цивилизационного паттернов в процессе государственного строительства» [17, р. 45].

Согласно Арнасону, какое-либо византийское влияние в России в период после петровских реформ было крайне слабо выраженным. «Очевидно, православная церковь сохранялась, но ее роль стала настолько подчиненной, что едва ли можно назвать ее цивилизационным ядром. Важная, но неуловимая связь, вероятно, может быть установлена на уровне политической культуры: видение транснациональной империи, легко адаптируемое к идее исторической миссии, несло на себе печать византийского происхождения <...>. Можно также утверждать, что сохранение этой имперской вообразимости являлось значительным препятствием для развития националистической идеологии. Здесь мы можем говорить о чрезвычайно устойчивом цивилизационном подводном течении, но сходства по обе стороны исторических разломов слишком незначительны, чтобы считать их свидетельством цивилизационной идентичности» [16, р. 61].

Развивая идеи Эйзенштадта, Арнасон указывает, что «мобилизационные возможности» имперских центров выделяют их среди традиционных государств [17, р. 19]. При этом «имперская вообразимость», характеризующаяся особым видением власти, могла оказывать существенное влияние на процесс модернизации. Обращаясь к примеру дореволюционной России, Арнасон также подчеркивает роль имперского измерения модернизации. По его мнению, стратегия индустриализации самодержавного государства с 1860-х гг. может быть понята только в свете имперских амбиций в ситуации, когда Россия утратила статус великой державы и стремилась к его восстановлению.

В работах Арнасона рассматривается роль имперской традиции и в развитии советского государства. В качестве особенности сталинского режима он рассматривает стратегию революционной трансформации сверху, во многом следовавшую логике имперской модернизации. «Сталинская революция сверху соединила большевистский проект с более ранними образцами имперской модернизации, воссоздала российское имперское государство в качестве ведущей державы и дала ему прочный идеологический фундамент» [3, с. 62]. Кроме того, имперские элементы советского государства «облегчили пересмотр основополагающего мифа и принятие проекта самодостаточной трансформации (“социализм в одной стране”)» [1, с. 28].

Особое внимание Арнасон уделяет цивилизационным аспектам советской версии модерна. С его точки зрения, она представляла

собой «альтернативу» западному либеральному модерну [18, р. 147]. Арнасон считает возможным говорить не о советской цивилизации, а о коммунистической модели модерна, обладавшей некоторыми цивилизационными характеристиками. В целом цивилизационное основание советской модели образовывала идеологическая доктрина марксизма-ленинизма, которая расценивается рядом исследователей как «политическая религия» [30]. Но, по мнению Арнасона, существовала лишь «частичная функциональная эквивалентность» между данной идеологией и традиционными теологическими системами [17, р. 116]. Кроме того, попытки представить «советский образ жизни» в качестве особой традиции так и не привели к созданию устойчивой цивилизационной модели. В конечном итоге советские «цивилизационные ресурсы» оказались слишком ограниченными [3, с. 70].

Как подчеркивает В. Шпон, Арнасон предложил «оригинальный цивилизационный подход к изучению коммунистических режимов в России и других регионах мира, который заслуживает дальнейшего теоретического развития и проведения сравнительных исследований» [33, р. 30]. Хотя сам Арнасон не занимался подробным анализом социально-политических изменений в посткоммунистических обществах, его идеи могут быть использованы для изучения модернизационных процессов в странах Восточной Европы [4], а также и для анализа наследия советской модели модерна в современной России [28].

Следует отметить, что в одной из своих работ Арнасон допускает возможность сравнения роли цивилизационного наследия в модернизационной динамике российского и бразильского обществ, хотя, по его мнению, эта роль должна быть различной. «Страны, относящиеся к группе БРИКС, часто рассматриваются сегодня как столпы многополярного мира. Как нам думается, было бы легко показать, что они представляют различные версии общества модерна и модернизационной динамики, и по меньшей мере интуитивно кажется допустимым, что роль и сравнительный вес цивилизационных факторов существенно различаются от случая к случаю. Они особенно заметны в формировании китайского модерна; в случаях Индии и России картина более сложная (по причине колониального опыта Индии и длительной истории вестернизации России); в обществах переселенцев, как Бразилия и Южная Африка, совсем не просто выделить цивилизационные аспекты» [2, с. 25].

Заключительные замечания

Не претендуя на детальный сравнительный анализ процессов модернизации в Бразилии и России с точки зрения концепции множественных модернов, обозначим лишь возможные основные направления такого анализа. Во-первых, следует выделить влияние на социально-политические процессы религиозных традиций, соответственно католической и православной. Во-вторых, необходи-

мо учитывать различие модернизационных траекторий этих стран. В Бразилии траектория была более ровной и непрерывной, Россия претендовала в советский период на создание альтернативной модели модерна. В-третьих, следует обратить внимание на различную продолжительность и интенсивность имперского опыта. Наконец, значимым фактором выступает степень открытости каждого из рассматриваемых обществ по отношению к западному либеральному модерну.

Как уже отмечалось, изменение позиции католической церкви по проблемам демократии и прав человека повлияло на политические трансформации в странах Латинской Америки, в том числе и демократический транзит в Бразилии. В то же время в российском обществе влияние религиозной традиции православия и Русской православной церкви как института оставалось весьма ограниченным в период перестройки и в первые постсоветские годы [12, с. 235–267]. Однако с приходом нового патриарха в 2009 г. «РПЦ обретает новую энергичную, даже наступательную стратегию. Церковь меняется сама и претендует на то, чтобы изменить общество» [9, с. 402]. При новом патриархе РПЦ активно распространяет собственную идеологическую доктрину, которая характеризовалась исследователями как разновидность «цивилизационного национализма» [5]. Отмечалось, что позиция РПЦ по вопросам демократии и прав человека напоминает социальную доктрину католической церкви в период до II Ватиканского собора [13, с. 212]. Процесс «аджорнаменто», который, по мнению Х. Казановы, является наиболее адекватным ответом религиозной организации на вызовы современности [20, р. 264], не получил в РПЦ значительного развития.

Вместе с тем следует учитывать, что в сегодняшнем мире коллективные идентичности включают в себя «многообразные религиозные, а также и секулярные компоненты» [32, р. 361]. В российском обществе рост влияния православной религиозной традиции происходит на фоне сохранения элементов «советского образа жизни». Проблема влияния «реального социализма» на социально-политические процессы в бывших советских республиках и странах Восточной Европы по-прежнему находится в фокусе внимания исследователей данного региона [26]. Очевидно, ключевым отличием сегодняшнего российского общества от латиноамериканских обществ выступает историческое наследие коммунистического периода.

Как показывают результаты исследований политической культуры и повседневной жизни россиян, неотрадиционалистские черты советской версии модерна продолжают воздействовать на массовое сознание. Так, с точки зрения Б.В. Дубина, через два десятилетия после распада СССР российское общественное мнение принимало советское прошлое как «свое» и в особенности проявляло ностальгию по «золотому веку» брежневского правления. В целом брежневский период выглядит в ретроспективных представлениях россиян как вер-

шина советского социально-политического и цивилизационного строя [7, с. 267]. При этом конструкция коллективной идентичности в России «носит черты имперского доминирования, закрепившиеся в десятилетия сталинского тоталитаризма и в смягченном виде удержанные в позднесоветские десятилетия» [7, с. 245–246]. В данном случае речь идет о взаимном пересечении цивилизационного и имперского наследия советской версии модерна.

В последнее время историки и социологи все больше внимания уделяют наследию империй в современном мире [11]. С точки зрения К. Кумара, империя и национальное государство выступают как различные формы «политического воображаемого» и как альтернативные возможности, которые открывались перед политическими элитами в зависимости от исторических обстоятельств [27, р. 120]. Как подчеркивает этот социолог, распад империй был сравнительно недавним событием и мы до сих пор наблюдаем следы их присутствия. В связи с этим плодотворным представляется сравнение проблем развития России с опытом других стран, имеющих традицию имперской метрополии. Однако, что касается Бразилии, хотя она формально являлась империей в 1822–1889 гг., в указанный период произошла лишь консолидация ее собственной территории, но не дальнейшая внешняя экспансия. В последующей истории Бразилии имперское наследие играло не столь значимую роль, как в российской истории, для которой характерно воспроизводство модели «имперской модернизации».

Наконец, еще одним из параметров сравнительного анализа бразильской и российской модернизации может служить степень открытости по отношению к западной версии либерального модерна. Говоря о бразильском обществе, можно вспомнить тезис Эйзенштадта о том, что взаимодействие с Западом не рассматривалось латиноамериканцами как навязывание чуждой культуры, но выступало скорее как «рефлексивное приобщение к собственным истокам» [24, р. 44]. По мнению Эйзенштадта, это являлось отличием Латинской Америки не только от азиатских и африканских стран, но и от Восточной Европы. Как убедительно показал П. Блоккер, для восточноевропейских обществ было характерно чередование периодов «открытости» и «закрытости» по отношению к западному модерну [4]. В российской истории такое чередование, очевидно, присутствовало не в меньшей степени, чем в Восточной Европе.

Как указывал Арнасон в своей работе, опубликованной в 1993 г., постсоветскую трансформацию российского общества следует рассматривать как «новую стадию взаимодействия между российской и западной траекториями развития, а не как становление эндогенного общества либо перенесение импортированной модели» [17, р. 211]. Однако характер такого взаимодействия постепенно изменялся. Открытость к либеральному модерну в период перестройки и первое постсоветское десятилетие вновь сменилась тенденцией к возрастанию закрытости,

указывающей на «удаленность и диссонанс между расходящимися культурными мирами» [19, р. 46]. Сравнительный анализ исторической динамики различных версий модерна, по-видимому, позволяет выявить основные факторы, способствующие сохранению указанной тенденции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арнасон Й.* Коммунизм и модерн // Социологический журнал. 2011. № 1. С. 10–35.
2. *Арнасон Й.* Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. № 6. С. 18–29.
3. *Арнасон Й.* Советская модель как форма глобализации // Неприкосновенный запас. 2013. № 4. С. 30–44.
4. *Блоккер П.* Сталкиваясь с модернизацией: открытость и закрытость другой Европы // Новое литературное обозрение. 2009. № 6. С. 18–34.
5. *Верховский А.* Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI века // Православная церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 141–170.
6. *Ворожейкина Т.Е.* Государство и общество в России и Латинской Америке // Общественные науки и современность. 2001. № 6. С. 5–26.
7. *Дубин Б.В.* Россия нулевых: политическая культура — историческая память — повседневная жизнь. М.: РОССПЭН, 2011. — 391 с.
8. *Зубаревич Н.* Социальная дифференциация регионов и городов // Pro et Contra. 2012. Июль – октябрь. С. 135–152.
9. *Малашенко А.* Заключение // Православная церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 401–408.
10. *Масловский М.В.* Советская модель модерна в современной исторической социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. № 6. С. 73–86.
11. *Миллер А.И.* История империй и политика памяти // Наследие империй и будущее России / Под ред. А.И. Миллера. М.: Новое литературное обозрение, 2008. С. 25–58.
12. *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 656 с.
13. *Ситников А.В.* Русская православная церковь и социально-политические трансформации в российском обществе. М.: Ваш полиграфический партнер, 2011. — 249 с.
14. *Шемякин Я.Г.* Россия и Латинская Америка как цивилизации. Размышления над книгами В.Б. Земскова // Мир России. 2016. № 1. С. 154–180.
15. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А.В. Гордона; Под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. — 416 с.
16. *Arnason J.* Approaching Byzantium: Identity, predicament and afterlife // Thesis Eleven. 2000. Vol. 62. No. 1. P. 39–69.

17. *Arnason J.* The future that failed: Origins and destinies of the Soviet model. London: Routledge, 1993. — 242 p.
18. *Arnason J.* The multiplication of modernity // Identity, culture and globalization / Ed. by E. Ben-Rafael, Y. Sternberg. Leiden: Brill, 2002. P. 131–154.
19. *Arnason J.* Understanding intercivilizational encounters // Thesis Eleven. 2006. Vol. 86. No. 1. P. 39–53.
20. *Casanova J.* Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities // Current Sociology. 2011. Vol. 59. No. 2. P. 252–267. DOI: 10.1177/0011392110391162
21. *Centeno M., Ferraro A.* Republics of the possible: State building in Latin America and Spain // State and nation making in Latin America and Spain: Republics of the possible / Ed. by M. Centeno, A. Ferraro. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 3–24. DOI: 10.1017/CBO9781139342667
22. *Delanty G.* Cultural diversity, democracy and the prospects for cosmopolitanism: A theory of cultural encounters // British Journal of Sociology. 2011. Vol. 62. No. 4. P. 633–656. DOI: 10.1111/j.1468-4446.2011.01384.x
23. *Delanty G., Mota A.* Eisenstadt, Brasil and the multiple modernities framework: Revisions and reconsiderations // Journal of Classical Sociology. 2015. Vol. 15. No. 1. P. 39–57. DOI: 10.1177/1468795X14558764
24. *Eisenstadt S.* The civilizations of the Americas: The crystallization of distinct modernities // Comparative Sociology. 2002. Vol. 1. No. 1. P. 43–62. DOI: 10.1163/156913202317346746
25. *Knoebl W.* Of contingencies and breaks: The US American South as an anomaly in the debate on multiple modernities // Archives Européennes de Sociologie. 2006. Vol. 47. No. 1. P. 125–157. DOI: 10.1017/S0003975606000051
26. *Kotkin S., Beissinger M.* The historical legacies of communism: An empirical agenda // Historical legacies of communism in Russia and Eastern Europe / Ed. by M. Beissinger, S. Kotkin. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 1–27. DOI: 10.1017/CBO9781107286191.001
27. *Kumar K.* Nation-states as empires, empires as nation-states: Two principles, one practice? // Theory and Society. 2010. Vol. 39. No. 1. P. 119–143. DOI: 10.1007/s11186-009-9102-8
28. *Maslovskiy M.* The imperial dimension of Russian modernization: A multiple modernities perspective // Europe-Asia Studies. 2016. Vol. 68. No. 1. P. 20–37. DOI: 10.1080/09668136.2015.1116498
29. *Nelson B.* On the roads to modernity: Conscience, science and civilizations. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981. — 316 p.
30. *Riegel K.-G.* Marxism-Leninism as a political religion // Totalitarian Movements and Political Religions. 2005. Vol. 6. No. 1. P. 97–126. DOI: 10.1080/14690760500099788
31. *Smith J.* The many Americas: Civilization and modernity in the Atlantic world // European Journal of Social Theory. 2010. Vol. 13. No. 1. P. 117–133. DOI: 10.1177/1368431009355863
32. *Spohn W.* Europeanization, religion and collective identities in an enlarging Europe: A multiple modernities perspective // European Journal of Social Theory. 2009. Vol. 12. No. 3. P. 358–374. DOI: 10.1177/1368431009337351

33. *Spohn W.* World history, civilizational analysis and historical sociology: Interpretations of non-western civilizations in the work of Johann Arnason // *European Journal of Social Theory*. 2011. Vol. 14. No. 1. P. 23–39. DOI: 10.1177/1368431010394506
34. *Wagner P.* From interpretation to civilization — and back: Analyzing the trajectories of non-European modernities // *European Journal of Social Theory*. 2011. Vol. 14. No. 1. P. 89–106. DOI: 10.1177/1368431010394511
35. *Wagner P.* *Modernity as experience and interpretation: A new sociology of modernity*. Cambridge: Polity, 2008. — 307 p.

Дата поступления: 17.05.2016.

SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL

2016. VOL. 22. NO. 4. P. 8–24. DOI: 10.19181/socjour.2016.22.4.4805

M. V. MASLOVSKIY

Sociological Institute of Russian Academy of Sciences,
St-Petersburg, Russian Federation

Mikhail V. Maslovskiy — Doctor of Sociological Sciences, Senior Researcher,
Sociological Institute of Russian Academy of Sciences.

Address: 7th Krasnoarmeiskaya st., 25/14, 190005, St-Petersburg, Russian Federation.

Phone: +7 921 865-95-70. **Email:** maslovski@mail.ru

**SOCIO-CULTURAL DYNAMICS OF MULTIPLE MODERNITIES
IN BRAZIL AND RUSSIA**

Abstract. The article is devoted to comparative-historical analysis of transformation processes in Brazil and Russia from the viewpoint of the multiple modernities theory. Shmuel Eisenstadt's study of the Latin American version of modernity and interpretations of his ideas in the works of contemporary sociologists are characterized. The peculiarities of modernization in Brazil are singled out including the impact of orientation to external centers of liberal modernity. The article considers the spread of modern ideologies and institutions in Brazilian society and the role of socio-cultural factors in its transition to democracy. The modernizing dynamics of Russian society is discussed on the basis of Johann Arnason's sociological theory. It is emphasized that Arnason's analysis of intercivilizational encounters and "imperial modernization" is essential for understanding social transformations in Russian society. The study of the Soviet model of modernity in Arnason's works is also discussed in the article. It is argued that a comparative analysis of Brazil and Russia should take into consideration the impact of religious traditions and institutions on socio-political changes, the differences between modernizing trajectories of the two countries, the unequal length and intensity of imperial experience, the degree of openness towards western liberal modernity. The main difference of contemporary Russia from Latin American societies is the legacy of the Soviet period.

Keywords: S. Eisenstadt; J. Arnason; Brazil; Russia; civilization; modernity; social transformations.

For citation: Maslovskiy M.V. Socio-cultural dynamics of multiple modernities in Brazil and Russia. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2016. Vol. 22. No. 4. P. 8–24. DOI: 10.19181/socjour.2016.22.4.4805

REFERENCES

1. Arnason I. Communism and modernity. *Sotsiologicheskii zhurnal*. 2011. No. 1. P. 10–35. (In Russ.)
2. Arnason I. Making sense of civilizational dynamics: introductory remarks. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*. 2012. No. 6. P. 18–29. (In Russ.)
3. Arnason I. The Soviet model as a form of globalization. *Neprikosnovennyi zapas*. 2013. No. 4. P. 30–44. (In Russ.)
4. Blokker P. Clashing with modernization: openness and closedness of another Europe. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2009. No. 6. P. 18–34. (In Russ.)
5. Verkhovskii A. Natsionalizm rukovodstva Russkoi pravoslavnoi tserkvi v pervom deyatiletii XXI veka. *Pravoslavnaya tserkov' pri novom patriarkhe*. [The Orthodox Church with the new Patriarch.] Ed. by A. Malashenko, S. Filatov. Moscow: ROSSPEN publ., 2012. P. 141–170.
6. Vorozheikina T.E. The state and society in Russia and Latin America. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2001. No. 6. P. 5–26. (In Russ.)
7. Dubin B.V. *Rossiya nulevykh: politicheskaya kul'tura – istoricheskaya pamyat' – povsednevnyaya zhizn'*. [Russia of 2000s: political culture – historical memory – everyday life.] Moscow: ROSSPEN publ., 2011. 391 p.
8. Zubarevich N. Social differentiation of regions and cities. *Pro et Contra*. 2012. Iyul'–oktyabr'. P. 135–152. (In Russ.)
9. Malashenko A. Zaklyuchenie. *Pravoslavnaya tserkov' pri novom patriarkhe*. [The Orthodox Church with the new Patriarch.] Ed. by A. Malashenko, S. Filatov. Moscow: ROSSPEN publ., 2012. P. 401–408.
10. Maslovskiy M.V. The Soviet model of modernity in contemporary historical sociology. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*. 2012. No. 6. P. 73–86. (In Russ.)
11. Miller A.I. Istoriya imperii i politika pamyati. *Nasledie imperii i budushchee Rossii*. [The legacy of empire and the future of Russia.] Ed. by A.I. Miller. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ., 2008. P. 25–58.
12. Mitrokhin N. *Russkaya pravoslavnaya tserkov': sovremennoe sostoyanie i aktual'nye problemy*. [Russian Orthodox Church: The current state and actual problems.] Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ., 2006. 656 p.
13. Sitnikov A.V. *Russkaya pravoslavnaya tserkov' i sotsial'no-politicheskie transformatsii v rossiiskom obshchestve*. [Russian Orthodox Church, and the social and political transformations in Russian society.] Moscow: Vash poligraficheskii partner publ., 2011. 249 p.
14. Shemyakin Ya.G. A Comparison of Russia and Latin America as Civilizations: Reflections on the Books of Zemskov. *Mir Rossii*. 2016. No. 1. P. 154–180. (In Russ.)
15. Eizenshtadt Sh. Revolution and the transformation of societies: A Comparative Study of Civilizations. [Russ. ed.: *Revolutsiya i preobrazovanie obshchestv. Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii*. Transl. by A.B. Gordon; Ed. by B.S. Erasov. Moscow: Aspekt Press publ., 1999. 416 p.]
16. Arnason J. Approaching Byzantium: Identity, predicament and afterlife. *Thesis Eleven*. 2000. Vol. 62. No. 1. P. 39–69.
17. Arnason J. *The future that failed: Origins and destinies of the Soviet model*. L.: Routledge, 1993. 242 p.
18. Arnason J. The multiplication of modernity. *Identity, culture and globalization*. Ed. by E. Ben-Rafael, Y. Sternberg. Leiden: Brill, 2002. P. 131–154.
19. Arnason J. Understanding intercivilizational encounters. *Thesis Eleven*. 2006. Vol. 86. No. 1. P. 39–53.
20. Casanova J. Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities. *Current Sociology*. 2011. Vol. 59. No. 2. P. 252–267. DOI: 10.1177/0011392110391162

21. Centeno M., Ferraro A. Republics of the possible: State building in Latin America and Spain. *State and nation making in Latin America and Spain: Republics of the possible*. Ed. by M. Centeno, A. Ferraro. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 3–24. DOI: 10.1017/CBO9781139342667
22. Delanty G. Cultural diversity, democracy and the prospects for cosmopolitanism: A theory of cultural encounters. *British Journal of Sociology*. 2011. Vol. 62. No. 4. P. 633–656. DOI: 10.1111/j.1468-4446.2011.01384.x
23. Delanty G., Mota A. Eisenstadt, Brasil and the multiple modernities framework: Revisions and reconsiderations. *Journal of Classical Sociology*. 2015. Vol. 15. No. 1. P. 39–57. DOI: 10.1177/1468795X14558764
24. Eisenstadt S. The civilizations of the Americas: The crystallization of distinct modernities. *Comparative Sociology*. 2002. Vol. 1. No. 1. P. 43–62. DOI: 10.1163/156913202317346746
25. Knoebl W. Of contingencies and breaks: The US American South as an anomaly in the debate on multiple modernities. *Archives Européennes de Sociologie*. 2006. Vol. 47. No. 1. P. 125–157. DOI: 10.1017/S0003975606000051
26. Kotkin S., Beissinger M. The historical legacies of communism: An empirical agenda. *Historical legacies of communism in Russia and Eastern Europe*. Ed. by M. Beissinger, S. Kotkin. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 1–27. DOI:10.1017/CBO9781107286191.001
27. Kumar K. Nation-states as empires, empires as nation-states: Two principles, one practice? *Theory and Society*. 2010. Vol. 39. No. 1. P. 119–143. DOI: 10.1007/s11186-009-9102-8
28. Maslovskiy M. The imperial dimension of Russian modernization: A multiple modernities perspective. *Europe-Asia Studies*. 2016. Vol. 68. No. 1. P. 20–37. DOI: 10.1080/09668136.2015.1116498
29. Nelson B. *On the roads to modernity: Conscience, science and civilizations*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981. 316 p.
30. Riegel K.-G. Marxism-Leninism as a political religion. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2005. Vol. 6. No. 1. P. 97–126. DOI: 10.1080/14690760500099788
31. Smith J. The many Americas: Civilization and modernity in the Atlantic world. *European Journal of Social Theory*. 2010. Vol. 13. No. 1. P. 117–133. DOI:10.1177/1368431009355863
32. Spohn W. Europeanization, religion and collective identities in an enlarging Europe: A multiple modernities perspective. *European Journal of Social Theory*. 2009. Vol. 12. No. 3. P. 358–374. DOI: 10.1177/1368431009337351
33. Spohn W. World history, civilizational analysis and historical sociology: Interpretations of non-western civilizations in the work of Johann Arnason. *European Journal of Social Theory*. 2011. Vol. 14. No. 1. P. 23–39. DOI: 10.1177/1368431010394506
34. Wagner P. From interpretation to civilization — and back: Analyzing the trajectories of non-European modernities. *European Journal of Social Theory*. 2011. Vol. 14. No. 1. P. 89–106. DOI: 10.1177/1368431010394511
35. Wagner P. *Modernity as experience and interpretation: A new sociology of modernity*. Cambridge: Polity, 2008. 307 p.

Received: 17.05.2016.